Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lesrelationsentr00brog

Etudes de Philosophie et de Critique Religieuse

Série grand in-16.

Preuves psychologiques de l'existence de Dieu, par l'abbé DE BROGLIE, avec préface par A. LARGENT, 1 vol. Prix : **3** francs ; *franco* ..... **3** fr. **50**

BROGLIE (abbé de). — **Les Fondements intellectuels de la foi chrétienne,** avec préface et notes par A. LARGENT, Prix : **2** fr. **50** ; *franco* ..... **2** fr. **75**

GAYRAUD (abbé), député du Finistère. — **La Crise de la Foi,** *ses causes et ses remèdes,* 3e édition Prix : **2** fr. ; *franco* ..... **2** fr. **25**

GODARD (André). — **La Vérité religieuse,** 3e édition. Prix ..... **3** fr. **50**

GUIBERT (J.), prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris. — **Le Mouvement chrétien** « *dans l'âme humaine, devant l'incrédulité, devant la science, devant la critique, devant les exigences sociales* », 2e édition. Prix : **3** fr. ; *franco* ..... **3** fr. **50**

MAUMUS (Vincent). — **La Préparation à la Foi.** Prix : **3** fr. *franco* ..... **3** fr. **50**

Série in-8.

ARCELIN (Adrien). — **La Dissociation psychologique.** « *Etude sur les phénomènes inconscients dans les états normaux et pathologiques.* 1 vol. Prix : **2** fr. **50** ; *franco* ..... **3** fr.

BERNIES (V. L.), Docteur agrégé de philosophie, docteur en théologie. — **Spiritualité et Immortalité de l'Ame humaine.** 1 vol. Prix : **5** fr. ; *franco* ..... **5** fr. **50**

CANET (G.). — **La Pacification intellectuelle par la liberté.** 1 vol. Prix : **6** fr. ; *franco* ..... **6** fr. **50**

COURBET (Pierre). — **Introduction scientifique à la Foi chrétienne.** Nouvelle édition revue et considérablement augmentée. 1 beau vol. Prix : **4** fr., *franco.* **4** fr. **50**

GODARD (André). — **Le Positivisme chrétien,** 4e édition. 1 vol. Prix : **5** fr. ; *franco* ..... **5** fr. **50**

MARÉCHAUX (R. P.D. Bernard-Marie). — **Le Merveilleux divin et le Merveilleux démoniaque.** 2e édition. 1 volume. Prix : **5** fr. *franco* ..... **5** fr. **50**

N. B. — Cette collection paraît en deux séries à prix variés ; une série grand in-16 et une série in-8°.

SCIENCE ET RELIGION
Études pour le temps présent

LES RELATIONS
ENTRE LA FOI ET LA RAISON

EXPOSÉ HISTORIQUE

Par M. l'abbé de BROGLIE

AVEC PRÉFACE

Par le R. P. Augustin LARGENT, de l'Oratoire,
Professeur à la Faculté de Théologie de Paris

TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE B. BLOUD
4, RUE MADAME ET RUE DE RENNES, 59
1902
Tous droits réservés.

LES RELATIONS ENTRE LA FOI ET LA RAISON

TOME DEUXIÈME

X

Diminution, vers le XVe siècle, de l'autorité morale de l'Église. — Décadence de la philosophie scolastique. — Opposition des humanistes.

L'harmonie entre la raison et la foi dont le plan avait été tracé par les docteurs du XIIIe siècle, s'est maintenue pendant les siècles suivants sans être directement attaquée.

Mais plusieurs faits de nature diverse, qui signalent cette période, commencent à troubler cette paix intellectuelle et à ébranler l'édifice philosophique et théologique que nous avons décrit. Signalons en premier lieu les abus de toute espèce, le relâchement de la discipline ecclésiastique, la corruption des mœurs et l'ignorance d'une grande partie du clergé.

L'Église, qui avait organisé et créé, pour ainsi dire, la société chrétienne, avait acquis une immense puissance sociale et de grandes richesses. Ces avantages qui avaient servi à l'accomplissement de sa tâche, étaient en même temps une source constante de désordres et d'abus. La corruption des mœurs et l'ignorance ne cessaient de pénétrer dans tous les organes des institutions ecclésiastiques et à tous les degrés de la hiérarchie. Il fallait, pour lutter contre le mal, une série perpétuelle de réformes, ou plutôt une réforme continuelle.

Après l'établissement de la papauté à Avignon et pendant le grand schisme, le désordre augmenta, et les réformes devinrent impossibles. Aussi le besoin d'une grande réforme était-il immense au xve siècle. Voici comment Bellarmin dépeint l'état de l'Église à cette époque : « Quelques années avant les hérésies de Luther et de Calvin, il n'y avait plus, selon le témoignage de tous les auteurs contemporains, ni sévérité dans les tribunaux ecclésiastiques, ni discipline dans les mœurs du clergé, ni connaissance des choses sacrées, ni respect pour les choses divines ; il ne restait enfin presque plus de religion. »

Il est facile de comprendre que l'autorité morale de l'Église avait dû diminuer. Par là même la soumission de l'esprit qu'exige la foi devenait moins universelle et coûtait davantage. Il est vrai qu'il subsistait toujours, par le fait même de l'organisation catholique de la société, une soumission extérieure nécessaire. Mais cette soumission devenait, chez beaucoup de fidèles, forcée au lieu d'être volontaire, et ainsi s'altérait, dans ses principes essentiels, la relation normale entre la foi et la raison.

Un second grand fait qui se manifesta à cette époque fut la décadence de la philosophie scolastique, dont le règne avait été si brillant dans les siècles précédents.

Cette décadence était inévitable : elle était le résultat de la méthode employée. Sur une matière très limitée, sur des expériences psychologiques rares et rudimentaires, et sur les dogmes catholiques, les scolastiques avaient appliqué l'analyse et l'induction avec patience et subtilité. Au bout de deux siècles l'œuvre était terminée : tout ce que la matière première contenait était classé et analysé. L'application ultérieure du raisonne-

ment ne conduisait qu'à des discussions stériles et sans utilité pratique.

Il était nécessaire de renouveler la philosophie par l'expérience psychologique et la théologie par l'étude des sources. Cette œuvre ne fut pas entreprise à temps. Il en résulta un grand discrédit jeté sur les études théologiques.

Mais la stérilité croissante de la philosophie scolastique n'était pas la seule cause qui jetât l'ombre et le mépris sur l'éclat dont jouissait auparavant cette glorieuse science. Il y avait aussi ses erreurs, erreurs excusables, mais graves, qui, par suite de l'union étroite entre la philosophie scolastique et la théologie, rejaillissaient indirectement sur la doctrine révélée.

Un vaste système embrassant l'astronomie, la cosmographie et la physique était admis à titre de certitude par la plupart des esprits. La terre située au centre de l'univers, l'enfer à l'intérieur de la masse terrestre, les sphères célestes superposées les unes aux autres, le ciel empyrée, région du feu, au-dessus de ces sphères : le mouvement des corps célestes produit par les anges cause de tous les changements, de toutes les générations et corruptions qui s'accomplissaient dans l'univers ; les quatre éléments, les espèces sensibles partant des objets pour produire la vision, toutes ces croyances que nous rejetons aujourd'hui, apparaissaient comme des certitudes et servaient de cadre aux dogmes révélés. Saint Thomas d'Aquin, dans l'opuscule que nous avons cité, distingue, il est vrai, nettement les doctrines des philosophes des dogmes révélés ; mais, après avoir posé cette distinction, il expose et affirme sans restriction la doctrine régnante sur le mouvement des corps célestes.

On voit par là quel grave conflit se préparait, et quelle révolution dans la pensée était à prévoir dès que le développement de l'expérience et le raisonnement appliqué aux matières profanes aurait commencé à découvrir ces erreurs universellement admises. Il fallait que l'alliance de ces doctrines humaines avec la doctrine révélée fût rompue, et le danger déjà signalé par saint Augustin et par saint Thomas d'Aquin, celui de rendre la foi responsable des erreurs de la philosophie et de la science régnante, devenait de plus en plus imminent.

La renaissance littéraire, l'étude de l'antiquité, devaient contribuer à hâter cette crise.

L'Église, cependant, ne s'est nullement opposée à ces progrès de la pensée : elle a encouragé et elle a favorisé le grand mouvement d'études des xve et xvie siècles. En même temps que la littérature profane et les arts se développaient sous la protection des Papes, l'érudition était appliquée à la science sacrée, et une nouvelle branche de cette science naissait sous le nom de théologie positive. C'était l'étude des dogmes dans les textes des Pères et sous la forme que l'antiquité leur avait donnée.

Mais une grave question se posait nécessairement, à mesure que les documents du passé sortaient de l'oubli et que le regard des savants se portait sur d'autres objets que les discussions de l'école. Comment se comporter à l'égard des livres contenant des doctrines contraires à la foi ? Fallait-il les détruire pour en empêcher la propagation ? ou les conserver dans l'intérêt de la science, en ayant soin de réfuter les erreurs que ces livres contenaient ? Cette question reçut des solutions diverses selon la nature des livres dont il s'agissait.

A l'égard des auteurs païens de l'antiquité classique, on se décida en général à les laisser subsister. Le paganisme antique semblait une erreur vaincue qui ne faisait pas courir de réels dangers à la foi des contemporains.

Cette innocuité ne fut cependant pas aussi complète qu'on l'avait supposé, et l'on vit au xve siècle certains humanistes d'Italie professer des doctrines philosophiques contraires à la foi chrétienne, nier même l'immortalité de l'âme. Le concile de Latran, en 1513, dut condamner un docteur qui, préludant à des théories qui ont été enseignées dans les siècles suivants, niait au nom de la philosophie les dogmes qu'il était obligé d'admettre au nom de la révélation.

Mais la conduite de l'autorité ecclésiastique fut très différente à l'égard des livres juifs et musulmans. Ces livres, contenant des erreurs vivantes, furent en général proscrits. La destruction des exemplaires du Talmud fut souvent ordonnée, et l'ordre exécuté avec rigueur.

Il y eut néanmoins à cette époque, comme plus tard, deux tendances au sein de l'Église, les uns se préoccupant avant tout du maintien de l'orthodoxie, tandis que d'autres tenaient à défendre les droits de la science et de la raison. Ceux-ci demandaient qu'au lieu de détruire des doctrines fausses, on s'occupât d'étudier ces livres et de les réfuter.

Le conflit latent entre les deux tendances finit par éclater en Allemagne. Dans les premières années du xvie siècle, il y eut une longue et vive controverse entre deux groupes d'écrivains, les humanistes et les scolastiques. La controverse portait sur bien des points, sur les abus de l'Église, sur les doctrines philosophiques du

Moyen Age ; mais le point le plus vif de la discussion fut la manière de se comporter à l'égard des livres juifs. Un docteur de Cologne, Pfeffenkorn, demandait leur destruction ; Reuchlin protesta par un livre intitulé : *Le miroir à la main*. Poursuivi par l'inquisiteur, Jacques de Hochstratten, il fut défendu par l'évêque de Spire. Un grand nombre d'écrits furent publiés à l'occasion de cette controverse. La discussion se serait étendue et aurait pris sans doute de plus grandes proportions, si un conflit d'une autre nature et tout autrement grave n'était venu tourner les esprits d'un autre côté.

En 1517 paraissaient les *Epistolæ obscurorum virorum*, par Ulrich de Hutten, pamphlet violent des humanistes. La même année Luther affichait à la porte de l'église de Wittemberg les thèses fameuses qui commencent la division de la chrétienté occidentale en deux moitiés armées l'une contre l'autre.

Sans cette coïncidence, il est probable que le conflit des humanistes et des scolastiques aurait soulevé directement la question des rapports de la foi et de la raison, et qu'il y aurait eu soit un profond ébranlement des croyances chrétiennes et un mouvement d'esprit analogue à celui du XVIIIe siècle, soit une transformation de l'enseignement des écoles catholiques dans un sens conforme aux progrès de la science, suivant que l'autorité ecclésiastique aurait pu conduire et diriger le mouvement, ou bien aurait été forcée de lui résister.

XI

Le protestantisme. — Son incapacité à réaliser l'accord de la raison avec la foi.

La réforme protestante ne mit point directement aux prises la foi et la raison. Elle arrêta même, par son apparition, le conflit qui semblait naître entre ces deux puissances. La Réforme fut un conflit, non entre croyants et incrédules, mais entre croyants professant une foi différente. Ce fut de part et d'autre une renaissance et une recrudescence d'énergie de la foi religieuse plutôt qu'un affaiblissement. Néanmoins, l'une des conséquences les plus graves et les plus irrémédiables de la réforme protestante fut d'ébranler profondément l'harmonie entre la foi et la raison.

En attaquant et en essayant de détruire l'autorité doctrinale de l'Église catholique, les fondateurs du protestantisme rendaient cette harmonie impossible. Ils en supprimaient une des principales conditions.

L'Église est l'organe officiel de la foi. Quand on supprime cet organe, les conflits doivent naître, car la raison ne rencontre aucune autorité présente et vivante à laquelle elle doive se soumettre dans les questions religieuses. L'interprétation individuelle et faillible des documents qui contiennent la révélation étant mise en rapport avec les résultats individuels et variables de la réflexion philosophique, il est impossible que la contradiction ne se produise pas ; et il n'existe aucun moyen de la résoudre.

Mais la suppression de l'autorité de l'Église a une autre conséquence : elle rend impossible d'établir une distinction précise et nette entre les deux rôles de la raison avant et après l'acte de foi.

Dans le système catholique, c'est l'Église qui rend cette distinction possible.

La raison conduit à Jésus-Christ et à l'Église.

La raison affirme l'obligation de croire tout ce que Dieu enseigne par son Église : la foi accepte en bloc cet enseignement divin.

La raison reprend ensuite le travail : elle analyse et décrit les données de la foi ; elle cherche et découvre les liens logiques qui les unissent ; elle transforme la doctrine de l'Évangile en une science systématique. Otez l'Église : par là même vous ôtez cette acceptation libre d'un ensemble de croyances.

L'Église et sa parole vivante étaient le lien qui les unissait : ce lien une fois rompu, la foi n'est plus un tout unique, elle est un assemblage de dogmes qu'il faut acquérir et démontrer individuellement, par l'Écriture et la tradition.

Mais par qui ces dogmes particuliers pourront-ils être découverts ? Ce ne peut être que par la raison interprétant l'Écriture, recueillant et expliquant la tradition, c'est-à-dire accomplissant le second travail que nous avons indiqué. Les deux œuvres se confondent : chaque dogme est une combinaison de foi et de raison.

L'examen privé de Luther conduit donc logiquement à donner à la raison un droit de contrôle sur tout l'enseignement révélé. Il a pour conséquence inévitable le rationalisme par absorption, cette doctrine qui a fini par régner en Allemagne au XVIIIe siècle. Seulement les réformateurs étaient des croyants ; ils ne voulaient pas soumettre la foi au contrôle de la raison. Ils voulaient conserver à la foi son autorité et son indépendance. Pour y parvenir, ils eurent recours à des procédés irra-

tionnels destinés à soumettre la raison et à limiter son intervention.

Le procédé catholique que nous venons de décrire est rationnel. La raison reconnaît par des preuves suffisantes que l'Église parlant au nom de Dieu a droit à être crue ; elle se soumet d'une manière raisonnable à cette puissance dont elle a reconnu l'autorité légitime.

Les protestants ont dû faire autrement. Ils ont d'abord prétendu soumettre la raison à l'Écriture sainte. Mais l'Écriture sainte ne peut pas faire ce que fait l'Église : elle ne peut ni prouver sa propre autorité, ni s'interpréter elle-même. Il a fallu avoir recours à d'autres principes.

Pour constituer une autorité supérieure à la raison, quelques-uns ont supposé l'existence ordinaire d'une inspiration individuelle servant à prouver l'inspiration divine des textes sacrés, et à en discuter le vrai sens. Ils faisaient appel encore au sentiment, à l'enthousiasme. Ils laissaient le choix des doctrines à une appréciation non raisonnée qu'ils appelaient le goût spirituel.

Cette méthode avait une analogie éloignée avec la foi des martyrs des premiers siècles, convertis par une illumination subite de la grâce. Seulement, les protestants voulaient ériger en règle générale des faits exceptionnels. Les prédications des missionnaires wesleyens tendaient à produire artificiellement des conversions subites accompagnées de larmes : des procédés semblables sont mis en usage de nos jours par l'Armée du salut.

Il y a entre ce genre de pratiques et les conversions subites des premiers siècles une profonde différence. Les

martyrs des premiers siècles en se convertissant adhéraient immédiatement à l'Église catholique, Église unique, qui représentait le Christ et transmettait son enseignement, et qui pouvait donner des preuves de sa mission. Leur foi, produite d'abord par l'enthousiasme, trouvait ensuite une base rationnelle sur laquelle elle s'appuyait définitivement.

Chez les protestants, cette adhésion subite et violente est donnée à des doctrines étroites, variables, en contradiction entre elles ; aucune preuve rationnelle ne vient à l'appui du sentiment pour l'affermir et le contrôler : c'est donc une adhésion absolument irrationnelle.

D'autres docteurs ont eu recours aux symboles et confessions de foi. Les fondateurs du protestantisme, ne voulant attaquer que certains dogmes, conservèrent les autres tels qu'ils étaient enseignés par l'Église catolique. A ces dogmes traditionnels ils joignirent leurs dogmes particuliers, et en firent des dogmes de foi pour leur église. C'était un procédé doublement irrationnel : irrationnel à l'égard des dogmes catholiques, puisqu'ils conservaient ces dogmes en leur ôtant l'appui de l'Église, et qu'ils choisissaient arbitrairement dans la tradition ; irrationnel à l'égard des dogmes nouveaux, puisqu'ils n'avaient aucune autorité pour fixer le sens de l'Écriture sainte.

C'est par ces deux moyens irrationnels, l'inspiration individuelle et les symboles arbitraires, que les protestants obtiennent une sorte de soumission de fait de la raison aux vérités évangéliques. Mais ce n'est pas l'harmonie entre la raison et la foi, c'est le mélange, l'incohérence, la raison obéissant à des principes irrationnels, les résultats du travail rationnel sur l'Écriture

sainte ou ceux du sentiment individuel érigés en dogmes révélés. En d'autres termes, jamais le protestant ne peut savoir à la parole de qui il croit, si c'est à la parole de Dieu, ou à son propre sens, ou à l'opinion d'un des fondateurs des sectes diverses sorties du mouvement commencé par Luther.

Outre la négation de l'autorité de l'Église, il y avait dans les doctrines des fondateurs du protestantisme d'autres points rendant impossible l'accord de la foi et de la raison.

Luther avait posé le principe que l'homme est sauvé par la foi sans les œuvres. Il avait appliqué aux œuvres chrétiennes ce que saint Paul dit des œuvres légales des Juifs. Or s'il s'agissait de la foi au sens catholique, c'est-à-dire de l'adhésion volontaire de l'intelligence aux dogmes révélés sans aucun autre sentiment, il serait absurde de considérer une telle foi comme suffisant au salut : ce serait mettre les pécheurs qui croient à l'Évangile sans en pratiquer les préceptes sur le même pied que les justes.

Pour éviter cette conséquence il a fallu altérer la notion de la foi. La foi qui justifie, selon Luther et Calvin, ce n'est pas la croyance aux vérités contenues dans l'Évangile, c'est l'assurance qu'on est justifié, c'est ce qu'ils appelaient la *foi spéciale*. Ce n'est pas la croyance que Dieu dans sa miséricorde justifie en général le pécheur repentant, jointe à l'espoir d'être de ce nombre parce qu'on cherche à se convertir et à pratiquer la loi de Dieu et qu'on regrette ses fautes ; c'est, en chaque individu, une persuasion sans motifs que Dieu lui a gratuitement pardonné ses péchés. C'est une croyance tout à fait irrationnelle.

Quand on prend le terme de foi dans ce sens, il ne

peut plus être question de mettre en accord la foi avec la raison. La foi est un acte mystique, une opération divine immédiate qui révèle au pécheur qu'il est justifié.

Ce n'est pas tout : la grande distinction entre la foi et la raison disparaît également dans la doctrine protestante. Les deux ordres naturel et surnaturel sont confondus. Ce ne sont pas des dons gratuits, que le péché a enlevés au premier homme, c'est sa nature même qui a été altérée et mutilée : il n'a plus de libre arbitre ; il ne peut faire aucun bien ; il ne peut plus connaître Dieu ; sa raison est impuissante dans l'ordre religieux.

Par la rédemption, l'homme est gratuitement justifié et sauvé, mais sans retrouver ce qu'il a perdu. Sa raison reste impuissante : elle ne peut donc établir les bases de la foi. Le protestantisme nie que la raison soit digne de confiance ; il conduit au fidéisme, c'est-à-dire à l'idée que l'on ne peut connaître Dieu que par la foi. Ainsi disparaît l'accord de deux principes.

Cette difficulté a subsisté jusqu'à nos jours. L'église anglicane seule a échappé aux principales conséquences du dogme luthérien, en se rapprochant des doctrines catholiques et en revenant à la tradition ; mais chez les vrais protestants l'accord entre la raison et la foi est impossible.

Aussi remarque-t-on un fait étrange.

Les laïques, ceux qui ne font pas de la religion une étude spéciale, croient par tradition, comme le font les catholiques. Mais les pasteurs et ceux qui font des études théologiques sont presque toujours ébranlés dans leur foi ; la science leur est funeste.

Diverses tentatives ont été faites en notre siècle pour parer à ces inconvénients.

La première a consisté à supprimer presqu'entièrement les dogmes et les croyances précises. Schleiermacher a réduit la religion chrétienne à une communication par le cœur avec la personne du Christ. Tout est indifférent, selon cette opinion, pourvu que l'on connaisse et que l'on aime le Christ. Chacun réserve et adopte les croyances qu'il choisit à son gré.

Cette solution a satisfait certaines âmes, parce que l'élément dogmatique, qui est écarté en principe, subsistait en fait chez elles par l'effet de la tradition et de l'éducation.

Mais, si réellement le christianisme se réduisait à la connaissance d'une personne, sans que l'on sache que cette personne est celle d'un Être divin et éternel, il perdrait toute action sur les âmes. En tous cas, il n'y a dans un tel système aucun des éléments d'une harmonie entre la foi et la raison. Elles sont étrangères l'une à l'autre et se meuvent dans des régions différentes.

La seconde tentative a consisté à revenir aux symboles, aux confessions de foi officielles, auxquelles l'union avec l'État donne une certaine stabilité, à recourir enfin à la tradition des églises fondées au XVIe siècle. Rien de plus illogique qu'un tel système.

C'est s'appuyer sur des symboles sans autorité et sur le pouvoir civil, dont l'incompétence est absolue en matière de dogmes ; c'est accepter une union forcée avec de purs rationalistes ; c'est revenir à la tradition après avoir rejeté en principe l'autorité de la tradition.

Un dernier système, plus logique mais moins pratique que les précédents, a été exposé récemment par

un professeur de la faculté libre de théologie protestante de Neufchâtel, M. Grétillat. Il consiste à prendre comme base de la foi le christianisme primitif tel qu'il existait au début même de l'Église.

La méthode comprend trois parties. En premier lieu, il faut constater par la critique des documents et l'histoire quel a été le christianisme réellement primitif. On ne peut pas se fier même au Nouveau Testament, rédigé trop tardivement, et où pouvaient se trouver mêlées des opinions personnelles des apôtres.

Une fois l'ensemble des doctrines réellement constaté, il faut l'accepter en bloc par la foi : c'est la seconde partie de la méthode.

Il est ensuite permis et utile d'analyser cette doctrine et de lui donner une forme systématique.

Nous retrouvons ici ce qui existe dans la théologie catholique, un double usage de la raison avant et après l'acte de foi. Mais la méthode est inapplicable, parce que la première partie, la constatation du christianisme primitif, ne peut être faite que par les savants, et que tous ceux qui ne peuvent étudier à fond des sciences ardues sont obligés d'emprunter à d'autres la base de leur foi ; et comme il n'y a pas d'Église infaillible, c'est à des docteurs sujets à l'erreur que la plupart des hommes doivent emprunter le fondement et la règle de leur foi. Ils ne peuvent donc pas croire sur la parole de Dieu même.

Ainsi, avec les principes protestants, l'harmonie entre la raison et la foi est rigoureusement impossible. Partout où subsiste, en pays protestant, un accord partiel entre la raison et la foi, c'est grâce à un reste de catholicisme.

On comprend maintenant quelle a été l'influence de

la réforme de Luther sur l'état intellectuel des croyants. Si, d'une part, elle a étouffé pour un instant le conflit qui commençait à se produire entre les humanistes et les scolastiques, elle a, d'autre part, créé un état de choses absolument contraire à l'harmonie entre la foi et la raison, et a fait régner cette situation dans une grande partie de la chrétienté, de sorte que tout le mouvement intellectuel, littéraire et scientifique des pays protestants s'est produit dans des conditions où la raison contredisait la croyance régnante. C'était préparer les grandes luttes qui ont éclaté dans les siècles suivants.

XII

Avènement des sciences expérimentales. — La philosophie cartésienne. — Puissance, au XVIIe siècle, de l'apologétique fondée sur l'accord de la raison et de la foi : Bossuet.

Nous avons devancé l'ordre des temps pour bien montrer l'incapacité du protestantisme à réaliser l'accord de la foi avec la raison. Reprenons maintenant l'histoire des relations entre ces deux principes au point où nous l'avons laissée.

La violente secousse causée par Luther provoqua la véritable réforme catholique, la restauration de la discipline, des mœurs, des études, et par là même le rétablissement de l'autorité morale de l'Église. Ainsi, tandis que dans les pays protestants le désaccord était de plus en plus profond entre la foi et la raison, l'accord apparent et extérieur ne se maintenant que par le sacrifice des principes, au sein de l'Église catholique la grande harmonie qui avait régné au moyen âge subsista, et

le mouvement des esprits continua sans qu'il y eût brisement entre la tradition et le progrès.

Néanmoins, certaines causes annonçant un conflit se manifestèrent. La première fut le grand développement des sciences expérimentales, mathématiques, physiques et naturelles, qui commença dans la première moitié du XVIIe siècle. Rien dans ces sciences n'était opposé à la doctrine révélée, mais c'était un profond changement dans la tendance des esprits. Tandis qu'au moyen âge tout se rapportait à la fin surnaturelle et à la vie future, l'humanité commença, à partir de Bacon, à tourner ses regards vers la conquête du monde physique et la production des moyens d'améliorer le sort de l'humanité ici-bas. La raison s'écarta du domaine de la théologie pour exercer sa plus puissante action dans le domaine profane.

Ce n'était là, comme nous l'avons dit, qu'une différence de tendances. Ce qui était plus grave et mettait en danger l'harmonie des deux principes, c'était la nécessité de substituer à la conception aristotélicienne de l'univers physique une conception nouvelle. Il fallait, pour cela, rompre le lien qui unissait la philosophie et la physique à la théologie. Comme nous l'avons montré, cette difficulté était prévue : saint Thomas d'Aquin avait prévu la distinction entre les données d'ordre naturel, susceptibles d'être changées par le progrès des sciences, et les données immuables de la foi.

Aussi la séparation s'est-elle accomplie sans qu'il y ait eu de grave conflit. Un seul fait sembla indiquer que l'alliance de la foi et de la raison était compromise : ce fut la condamnation de Galilée, provoquée moins par une interprétation trop étroite d'un texte de la Bible, que par l'attachement exagéré des théologiens au sys-

tème ancien du monde, qui servait de cadre aux données théologiques ; la terre était considérée selon ce système, comme le centre de l'univers, ce qui semblait convenir à la planète servant de demeure à l'homme, centre de la création, et au Verbe Incarné.

Sans revenir aux interminables controverses qu'a soulevées ce fait unique, nous remarquerons seulement que l'infaillibilité de l'Église n'y était pas engagée, et que le progrès de la science n'en a été nullement retardé, même dans les pays catholiques. C'est dans les siècles postérieurs qu'on a tiré de ce fait des conclusions contraires à l'accord de la science avec la foi ; au temps même de Galilée, la confiance générale des catholiques dans cet accord ne fut pas ébranlée.

Un autre événement littéraire et philosophique qui semblait devoir altérer la paix intellectuelle, ce fut la naissance de la philosophie cartésienne.

Autant et plus même que la conception péripatéticienne de l'univers, la philosophie d'Aristote avait contracté avec les dogmes chrétiens une étroite alliance. L'intimité était si grande, que Luther avait dit qu'il considérait l'Église comme vaincue s'il pouvait triompher de la théologie scolastique. Il fallut cependant subir l'apparition d'une philosophie nouvelle, il fallut même que la théologie s'y adaptât, ou plutôt se l'adaptât à elle-même.

Il n'entre pas dans notre plan d'apprécier ici l'œuvre de Descartes. Il nous paraît certain qu'il était nécessaire de réformer la scolastique telle qu'elle existait à la fin du XVIe siècle. Cette réforme aurait-elle pu se faire sans secousse, en conservant les principes vrais, en continuant la tradition sans la rompre ?

En soi cela se pouvait ; mais il aurait fallu un génie

joignant l'originalité et l'indépendance à une grande modestie et au respect de la tradition, et capable d'agir sur son temps. De tels phénix sont rares dans l'histoire : et, du moment que la Providence n'en envoyait pas un, il fallait que ce qui est arrivé arrivât d'une manière ou d'une autre, et que l'esprit moderne brisât la chrysalide de la philosophie du moyen âge.

La nouvelle philosophie était loin d'être parfaite. Le doute méthodique en soi n'était pas une innovation : saint Thomas l'avait employé comme méthode générale dans sa *Somme*. Mais le doute de Descartes dépassait la portée d'une simple méthode : c'était un doute réel, une suspension, provisoire mais effective, de l'adhésion à toute espèce de vérité, sauf celles de la foi, et par conséquent aux principes de la raison et à l'évidence intuitive. C'était donc priver, au moins pour un temps, la foi de son fondement nécessaire. C'était ébranler l'harmonie des deux principes.

En outre, la pleine indépendance accordée à la raison individuelle, dégagée de toute tradition et du contrôle du bon sens général, tendait à développer l'orgueil de la raison et à rendre plus fréquentes les erreurs philosophiques. Il devenait par là très difficile d'obtenir qu'en fait cette puissance, récemment affranchie et fière de sa force, se pliât humblement sous le joug de la révélation.

Les dangers du cartésianisme, prévus et signalés par Bossuet, ne découragèrent pas les défenseurs de la foi à cette époque. Ils ne craignirent pas de chercher dans la nouvelle philosophie des armes pour la cause de la vérité. Aussi la confiance dans l'accord entre la foi et la raison ne fut pas ébranlée. Elle devint, au contraire, plus forte qu'aux époques précédentes, et la démonstra-

tion chrétienne fut établie d'une manière singulièrement solide.

Rien ne remplacera l'apologétique de Bossuet, sa démonstration philosophique de l'existence de Dieu et sa démonstration historique du christianisme. Le premier vers du poème de Louis Racine :

La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi

représente très exactement l'état général des esprits à cette époque.

Les principes généraux de l'accord étaient les mêmes que dans les siècles précédents.

Il y avait néanmoins une différence grave dans l'application. Le rôle de la raison expliquant les mystères, qui semblait le plus important au moyen âge, était rejeté au second plan ; c'était la raison prouvant l'existence de Dieu et conduisant à la foi, qui était en évidence. Cet usage préalable de la raison, si faible au temps de saint Augustin, était devenu l'un des principaux.

La raison employée dans la théologie pure, la raison servante de la théologie, était reléguée dans les écoles. Celle qui faisait du bruit dans le monde était la raison indépendante, sans être pour cela révoltée, celle qui a pour domaine la science profane de l'univers, la théologie naturelle et la démonstration de la foi. Fondé sur les mêmes principes, l'accord était un peu différent. Il y avait comme un changement d'équilibre au profit de la raison. Mais l'harmonie subsistait, et les grands esprits de cette époque, presque tous croyants, pouvaient, quand ils étaient catholiques, rendre parfaitement raison de leur foi. Ce fut donc une époque glorieuse pour la foi et la raison unies ensemble.

Elle l'aurait été plus encore si le mouvement de retour des protestants vers la foi catholique n'avait pas été brusquement arrêté par l'acte imprudent et tyrannique de Louis XIV révoquant l'édit de Nantes. Si les tentatives de Leibniz et de Bossuet avaient réussi, l'accord entre la foi catholique, la philosophie et la science se serait manifesté avec éclat, et on aurait pu espérer voir durer longtemps cette harmonie.

Un autre avenir était réservé à l'humanité.

L'ère du grand conflit entre ceux qui portaient l'étendard de la foi et ceux qui prétendaient parler au nom de la raison était arrivée. Il est temps de voir quelles causes ont produit cette déplorable scission.

XIII

Le Déisme. — Ses origines anglaises. — Voltaire. — Rousseau et la religion naturelle. — Présages du conflit actuel.

C'est en Angleterre, vers le milieu du XVIIe siècle, que le déisme proprement dit semble avoir pris naissance.

Déjà, dans les premiers temps de la Réforme, Servet et Socin avaient attaqué le dogme de la Trinité, mais ils n'avaient pas entièrement nié le caractère surnaturel de la révélation chrétienne.

En 1648, lord Herbert de Cherbury présenta un projet de religion naturelle, comprenant seulement la foi en Dieu, le culte de la divinité, la pratique de la vertu, le repentir, la foi à la rétribution future.

Ces idées furent adoptées par un certain nombre de personnes, fatiguées de la variété des sectes protestantes

et de leurs dogmes contradictoires. Mais il y eut une puissante résistance dans l'église anglicane. Une longue controverse commença. Les preuves du christianisme furent solidement établies par Abbadie, Lardner, Paley et d'autres moins connus, mais pleins de science et de talent.

L'effet de cette controverse fut de rapprocher l'église anglicane du catholicisme.

Afin de pouvoir user de la raison pour prouver la révélation et combattre le déisme, sans être obligés de discuter les mystères, ils s'appuyèrent sur la tradition et les anciens conciles, dont ils acceptèrent la doctrine comme un grand ensemble révélé.

Leur système restait irrationnel, car il n'était pas permis d'invoquer comme une autorité absolue les conciles anciens et de rejeter les conciles plus modernes, de s'appuyer sur l'Église des premiers siècles considérée comme infaillible et de supposer que cette infaillibilité a cessé d'exister. Le système que beaucoup d'entre eux adoptèrent consiste à admettre comme ayant une autorité souveraine les décrets de l'Église universelle et à supposer qu'après le schisme des Grecs et de l'Église anglicane les branches séparées étaient privées de l'autorité infaillible que possédait le tronc commun. C'est le système que Newman a défendu jusqu'à sa conversion ; il a fini par le reconnaître insoutenable, mais il a dit que, parmi les différents systèmes non catholiques, c'était celui qui était le moins difficile à défendre.

C'est qu'en effet la notion de l'Église infaillible est le seul moyen de maintenir la distinction entre la foi et la raison, et de leur permettre de s'accorder sans se confondre.

On peut donc dire que la défense du christianisme

contre le déisme par la raison, faite par les apologistes du XVIIe et du XVIIIe siècle en Angleterre, a contribué à ce rapprochement entre l'anglicanisme et l'Église catholique dont notre siècle a été le témoin.

Ainsi né en Angleterre, le déisme passa en France vers la fin du règne de Louis XIV. Voltaire le rapporta de son voyage. Les circonstances étaient favorables pour une attaque contre la religion faite au nom de la raison.

L'union étroite entre l'Église et la monarchie les rendait solidaires l'une de l'autre ; dès lors les scandales de la vie privée de Louis XIV, le scandale persistant de la légitimation de ses bâtards, nuisaient à l'autorité morale de l'Église. Or, toutes les fois que l'autorité morale d'une société diminue et qu'elle se défend par la force extérieure, elle semble oppressive pour la raison, et il y a une tendance naturelle à se soulever contre elle.

De plus, la révocation de l'édit de Nantes, en condamnant à l'exil et à la prison des hommes qui conservaient la croyance professée par leurs pères depuis plusieurs générations, soulevait la conscience de bien des personnes. Les conséquences de cet acte, qui durèrent pendant tout le XVIIIe siècle, semblaient une protestation continuelle contre l'idée que la foi est un acte libre et une affaire de conscience, et fournirent des armes aux incrédules.

Les conséquences funestes d'une religion positive semblaient se manifester comme celles des religions païennes sont exposées dans le vers fameux de Lucrèce :

Tantum religio potuit suadere malorum !

C'est sous l'influence de ces causes, jointes à la révolte

de l'orgueil et des passions, que se produisit le mouvement philosophique antichrétien du XVIIIe siècle.

Ce mouvement se partage lui-même en deux mouvement distincts : l'un principalement critique et négatif, celui de Voltaire et de l'*Encyclopédie ;* l'autre affirmatif et doctrinal, le déisme de Rousseau. L'une et l'autre attaque contre le christianisme, tendant à le détruire tout entier, étaient faites au nom de la raison. Nous avons à apprécier si la saine raison justifiait réellement ces attaques.

En ce qui concerne l'attaque directe contre le christianisme faite par Voltaire et les encyclopédistes, il ne saurait paraître douteux à aucun homme éclairé que la passion a été, bien plus que la raison, le vrai moteur de cette guerre acharnée. Sans doute, tout n'était pas parfait dans la société chrétienne, et quelques-unes des critiques portées contre l'Église, telle qu'elle existait, pouvaient être produites ; sans doute aussi le mal prévu par saint Thomas d'Aquin, le mélange d'opinions humaines avec le dogme, la difficulté, surtout en matière d'exégèse, de poser la limite exacte de la foi, aurait pu fournir des arguments ayant une certaine apparence de force tirée des découvertes scientifiques.

Mais ce ne sont pas ces difficultés, mieux connues en notre siècle, qui ont joué le plus grand rôle dans la controverse à cette époque, ce sont des objections tirées d'une critique superficielle, souvent même fondée sur de pures calomnies, jointes à des railleries sans portée réelle, et à un appel à l'orgueil et aux passions de toute nature. L'école dont nous parlons ne présentait d'ailleurs, à la place du christianisme, aucun système déterminé de philosophie. Voltaire a maintenu l'idée d'une cause intelligente, les autres membres du parti

professaient un athéisme brutal, non appuyé sur des raisons philosophiques ou scientifiques.

Ainsi la philosophie de cette école n'était que destructive. Elle ne prétendait pas donner à l'humanité un équivalent des notions qu'elle supprimait ; elle ne tenait pas compte des nécessités morales, tant individuelles que sociales, qui rendent une religion quelconque indispensable ; elle livrait sans résistance l'homme aux appétits inférieurs et la société à la lutte de ces appétits : cela suffit pour la condamner.

Tout autrement sérieuse a été l'attaque de Rousseau contre le christianisme. Ce fut une tentative de remplacer le christianisme par une religion fondée sur la raison seule, par la religion naturelle.

Rejetant à la fois les systèmes contradictoires des philosophes et les religions révélées, mettant, comme Descartes, tout en question et faisant table rase dans son esprit, avec cette différence qu'il ne réservait pas la foi comme l'avait fait Descartes, Rousseau construit, sur des données de bon sens, par des raisonnements simples et en s'aidant de la conscience, un système qui se résume dans les points suivants :

Une cause suprême du monde, intelligente, principe de justice ;

L'âme distincte du corps et pouvant lui survivre ;

La conscience principe interne de justice ;

La rétribution future pour compenser les injustices de cette vie.

A ces principes qui lui sont communs avec la théologie catholique, il ajoute ceux-ci :

Dieu gouverne le monde par des lois générales : point de miracles, point de prière proprement dite, c'est-à-dire de demande d'une protection divine ;

L'homme n'a pas besoin du secours de Dieu ; il a reçu par sa création tout ce dont il a besoin.

Silence sur le repentir : l'humanité se partage en bons et en méchants ; l'auteur se place parmi les bons et dit qu'il n'a pas à s'occuper du sort des méchants.

Telle est la partie doctrinale du système.

Suit une partie polémique, où il attaque les diverses preuves du christianisme et combat surtout l'idée que la croyance à une révélation puisse être nécessaire au salut. Il a un passage sur le Christ où il reconnaît presque sa divinité : il conclut en disant qu'il reste dans le doute sur l'existence d'une révélation, mais qu'en tout cas elle ne saurait être obligatoire et qu'on peut ne pas s'en occuper.

Tel est le système. Nous le retrouvons à peu près entier dans le livre de M. Jules Simon, sauf la partie d'attaque contre les preuves du christianisme. Mais la conclusion est la même ; car, après avoir exposé les preuves du christianisme, M. Jules Simon s'en tient à la religion naturelle, sans dire pourquoi ces preuves ne le convainquent pas.

L'idée est la même. La religion naturelle suffit ; les religions positives sont affaire d'opinion individuelle.

Ce système a eu une grande influence sur les esprits, dans le sens négatif. C'était un moyen de se passer du christianisme, d'éviter les miracles et les mystères, et de ne pas tomber dans l'athéisme.

Maintenant, la doctrine a-t-elle agi efficacement sur les âmes dans le sens de la morale ? Cela est plus douteux. Entre la plupart des déistes et certains athées, il n'y a pas une grande différence morale. L'idée vague de la rétribution n'a pas exercé une action très efficace. On s'en est tenu, en général, à la simple concep-

tion d'une cause intelligente et à l'idée du devoir.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter le déisme de Rousseau, ni de répondre à ses objections.

Disons seulement deux choses :

1° Qu'il existe une réfutation solide, faite par des arguments de raison, de toute la partie du système de Rousseau qui est opposée au christianisme.

Rousseau a l'air d'ignorer cette controverse. Il suppose que l'Église condamne la raison et s'appuie uniquement sur des inspirations mystiques et des miracles sans preuves : c'est une erreur. Comme nous l'avons montré précédemment, l'Église a toujours reconnu l'autorité de la raison et invoqué son témoignage. Au système de Rousseau qui n'admet qu'une providence générale gouvernant le monde suivant des lois invariables, les philosophes chrétiens de tous les temps ont opposé une doctrine contraire, appuyée sur des arguments rationnels. Ils ont montré que le Créateur est libre, qu'il n'est pas lié par les lois qu'il a posées lui-même, et qu'il peut exister, pour des exceptions destinées à garantir une vérité dont l'humanité a besoin, des motifs très suffisants ; de sorte que la même sagesse qui a posé les lois peut poser aussi les exceptions miraculeuses.

Il y a également réponse à l'objection tirée de l'inégalité de condition des hommes par rapport au salut.

2° Le système de Rousseau, tel que ce philosophe le présente, prouverait précisément le contraire de sa thèse principale, à savoir que la raison suffit à l'homme sans la foi. Si, en effet, la raison déclarait la prière impuissante et inutile, si elle privait l'homme de l'espoir d'un secours et d'un pardon divin, elle serait bien plus insuffisante qu'elle ne l'est réellement. Elle

limiterait, elle éliminerait presque le sentiment religieux, qui est cependant un des principes essentiels de la nature humaine.

On ne peut donc pas considérer le système de Rousseau comme étant l'expression de la raison en soi, et comme opposé, à ce titre, à la doctrine révélée. C'est un système spécial, un système étroit, auquel on peut répondre au nom même de la raison.

Si ces réponses avaient été données d'une manière puissante et populaire, on aurait facilement reconnu la fausseté de la prétention de Rousseau ; mais, il faut le dire, la défense, du côté de l'Église, fut très faible : la controverse avec le jansénisme absorbait les forces du clergé.

Le mouvement philosophique était joint à un mouvement de restauration sociale. L'idée de justice, dont Rousseau abuse en l'opposant à la grâce et à la miséricorde de Dieu, était à cette époque une idée populaire. C'est au nom de cette idée qu'on attaquait les abus et les privilèges de l'ancien régime.

Pour défendre efficacement l'Église, il aurait fallu, ou bien être de force à combattre ce mouvement de la rénovation de la société, ou bien en accepter la partie juste et saine et dégager l'Église de ses liens avec l'ancien régime, qui allait périr. On ne sut ou on ne put faire ni l'un ni l'autre : d'ailleurs on était habitué à compter sur l'appui du pouvoir civil. Comme il était difficile de justifier l'état de l'Église avec tant d'abus, avec la commende pour les abbayes, les bénéfices donnés à la faveur, la persécution contre les protestants, on se fiait à l'appui du bras de l'État.

Cette absence de résistance sérieuse fit passer à l'état de croyance générale et de préjugé universel l'idée que

les philosophes représentaient la raison, que la raison allait renouveler et transformer la société humaine, qu'elle serait la source d'un progrès indéfini, et que l'Église était rivée à la société ancienne, ennemie de la raison et du progrès.

La même idée régnait dans les pays protestants. En Allemagne, le rationalisme avait envahi les chaires protestantes ; l'Église catholique, qui seule lui résistait, était considérée comme l'ennemie de la raison.

En Angleterre, il y avait eu une réaction énergique contre le déisme et une défense solide des bases de la foi par des arguments de raison. Mais les docteurs anglicans étaient obligés, précisément à cause de leur rapprochement réel avec la doctrine catholique, de combattre avec énergie ce qu'ils appelaient la superstition du papisme : c'était encore mettre la raison en opposition avec l'Église catholique.

Enfin, même chez les catholiques, l'idée de cette opposition entre la raison et la foi catholique se répandit. Les jansénistes, exagérant le dogme du péché originel, étaient portés à considérer la raison de l'homme déchu comme impuissante. Ils présentaient le dogme de la prédestination sous une forme choquante qui semblait nier la justice divine. D'autre part, à force de s'entendre attaquer au nom de la raison par la philosophie, bien des catholiques étaient portés à attaquer eux-mêmes comme fausse et dangereuse toute philosophie et à considérer la raison comme une ennemie.

Tel était l'état des esprits à l'aurore du XIXe siècle.

L'effet pratique de cette opposition a été de rejeter en dehors de la foi la plus grande partie des hommes qui cultivaient les sciences et l'histoire. Le préjugé vague qui existait en l'air a pris corps par le contraste de cette

multitude d'incrédules instruits des sciences profanes, et du petit nombre relatif des chrétiens qui ont su devenir savants, ou des savants qui sont restés chrétiens.

Si la raison et la science, en théorie, ne sont pas opposées à la foi, la raison personnifiée dans la plupart des philosophes et la science représentée par la grande majorité des savants se trouvent en hostilité pratique avec la croyance religieuse.

Tel est le mal de notre temps. Nous venons de voir qu'il ne résulte pas d'une opposition des principes, mais d'un concours de circonstances défavorables.

Pour la première fois depuis l'origine de l'humanité, ces deux grands principes, la croyance religieuse et la raison, ont été considérés comme directement et essentiellement opposés l'un à l'autre. Seulement, à cette idée de l'opposition de la raison et de la foi, on joignait, au siècle dernier, l'espoir et la confiance que la raison remplirait, pour la direction morale de l'humanité, le rôle qu'avait jusque-là rempli la religion, qu'elle suffirait pour gouverner la vie humaine et éclairer l'homme sur sa destinée.

Nous verrons, dans l'histoire du siècle suivant, qu'elle n'a pas pu remplir ce rôle, et que maintenant le conflit, qui subsiste toujours, a changé de nature. La religion naturelle est attaquée autant que la religion positive par les doctrines négatives.

Contre l'agnosticisme, le déisme de Rousseau et le protestantisme se montrent impuissants. Nous reconnaîtrons, au contraire, que l'Église catholique, en maintenant ses principes anciens et en les adaptant aux controverses modernes, a seule la force de résister à ces doctrines négatives, et de rétablir l'harmonie

qu'on prétend avoir brisée d'une manière irréparable entre la raison et la foi, entre la science et la croyance religieuse.

XIV

Le mouvement intellectuel dans les temps modernes.

Arrivé au commencement du XIXe siècle, nous croyons utile, pour bien montrer le mouvement de la pensée, d'étudier successivement ce mouvement dans trois foyers intellectuels et religieux qui sont restés distincts, malgré de fréquentes communications : l'Allemagne, l'Angleterre et la France.

1° *Allemagne protestante.*

Rationalisme des philosophes : Reimarus, Kant. — Rationalisme des théologiens : Ernesti, Michaelis, Semler, Wegscheider. — École de Tubingue. — Influence des idées philosophiques : Kant, Fichte, Schelling, Hegel. — Le christianisme hégélien : Marheinecke, Strauss. — Schleiermacher. Confusion doctrinale actuelle.

Dans l'Allemagne protestante, le rationalisme domine pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Il se présente sous deux formes distinctes, tantôt, comme en France, s'attaquant directement et en face à la révélation, tantôt s'insinuant dans les cadres mêmes des Églises, pénétrant les écrits des théologiens et soumettant les dogmes à la critique de la raison.

Parmi les écrits qui représentent la tendance philosophique et directement hostile à la révélation, nous pouvons citer les fragments de Wolfenbuttel, de Reimarus, publiés par Lessing après la mort de l'auteur, et le livre

de Kant intitulé : *La religion dans les limites de la raison*.

Le rationalisme théologique eut, d'autre part, pour représentants principaux, Ernesti et Michaelis qui imaginèrent une nouvelle méthode pour étudier la Bible, la considérant comme un livre humain, et regardant les dogmes qu'elle renferme comme les phases diverses du mouvement intellectuel d'un des deux peuples les plus illustres de l'antiquité.

Semler vint ensuite et réduisit l'élément fixe du christianisme à la morale ; il rejeta à la fois le dogme et la tradition, et considéra les enseignements de l'Évangile comme l'expression d'idées locales que le Christ aurait énoncées par accommodation aux idées contemporaines.

Wegscheider, disciple de Kant, enseigna que le Christ est un homme qui a acquis, par sa vertu, le droit légitime au titre de Fils de Dieu ; que sa mort est un symbole ; sa résurrection, le réveil d'une léthargie ; son ascension, une légende. Point de grâce, point de surnaturel ; l'amélioration morale est l'œuvre propre de l'homme.

Il y eut cependant une école qui maintint timidement la nécessité de la réalité d'une révélation positive, ce fut l'ancienne école de Tubingue, dont Reinhart était le chef. Mais la révélation n'était considérée comme nécessaire, par cette école, que pour aider la raison à découvrir les vérités qu'elle pourrait démontrer une fois connues. Cette nécessité était considérée comme temporaire : les progrès de la raison devant rendre la révélation inutile, c'était donc le déisme qui triomphait ; c'était la raison qui envahissait le domaine entier de la foi et devenait la souveraine maîtresse des croyances.

Rien ne lui résistait dans la société protestante.

Mais le triomphe du déisme ne fut pas de longue

durée. A peine victorieuse de la révélation surnaturelle, la raison renversait de ses propres mains son ouvrage et détruisait cette théologie naturelle qui devait, selon les philosophes de ce temps, remplacer la religion révélée.

Ici, pour comprendre l'évolution des idées religieuses, il faut commencer par étudier la genèse successive des idées philosophiques.

Kant détruisait d'une main ce qu'il construisait de l'autre. Si, pour appuyer la morale, il croyait devoir poser la nécessité d'un principe de justice, il déclarait d'autre part que les principes évidents de la raison ne sont que des formes subjectives de l'esprit humain, et qu'en dehors de ces formes il n'existe qu'un noumène absolument inconnu.

Fichte supprime le noumène inutile, ou plutôt le fait rentrer dans le moi humain, où déjà étaient, suivant Kant, les catégories de la raison. Tout se réduit au moi, être unique qui pose le non-moi en dehors de lui par sa propre force.

Schelling donne à cet être unique un autre nom. Pour lui, ce moi unique, qui n'est celui d'aucune personne déterminée, devient l'Absolu, dont tout sort, où tout rentre.

Hegel donne encore à ce même être un nom nouveau, il l'appelle l'idée, et unissant la notion du progrès indéfini avec le panthéisme, il suppose une évolution partant du néant pour s'élever graduellement à travers la logique et la nature jusqu'à la philosophie, terme suprême d'un progrès dans lequel, contrairement au principe fondamental de la raison, le moins ne cesse de produire le plus et l'effet de surpasser la cause.

Ainsi s'évanouissait l'idée d'un Dieu personnel et s'é-

croulait cette religion naturelle qui avait prétendu remplacer le christianisme.

En même temps, Hégel poussait jusqu'à l'extrême exaltation la raison humaine. Comme conséquence de son idéalisme, il admettait que la pensée construit le monde *a priori*, que l'univers existait sous la forme de la logique avant d'exister sous la forme de la nature.

Et comme cette pensée ne devient consciente d'elle-même que dans l'homme, c'est en réalité la pensée humaine qui produit l'univers et qui peut le reconstruire *a priori*, ou plutôt le découvrir par un travail logique sans avoir recours à l'expérience.

Tandis que ces changements d'idées se produisaient dans le domaine purement philosophique, les besoins du cœur et de la conscience chrétienne, froissés par le rationalisme, produisirent une réaction religieuse, un mouvement de piété sensible, un retour vers la personne du Christ.

Mais, comme les vieux cadres dogmatiques établis par les premiers réformateurs étaient discrédités, la réaction religieuse se trouva sans direction et livrée aux influences de la philosophie régnante. C'est ainsi que l'on vit le phénomène étrange d'un christianisme hégélien ou d'un hégélianisme chrétien.

Le déisme avait rejeté comme une erreur funeste toute religion positive ; le panthéisme hégélien, au contraire, admit le christianisme comme l'une des formes historiques de l'idée religieuse, laquelle n'était elle-même que le devenir objectif de l'esprit infini dans l'esprit fini. Hegel considère les religions naturalistes où le fini et l'infini ne s'opposent point encore l'un à l'autre comme le plus bas degré de l'évolution. La religion de l'Ancien Testament vient ensuite comme représentant l'antithèse

du fini et de l'infini ; le paganisme gréco-romain réalise une synthèse imparfaite ; le christianisme, la synthèse parfaite ; il est la religion absolue, mais il est dépassé par la philosophie de l'identité, donnée comme terme suprême de la pensée.

Il se forma une école de théologie qui expliqua la plupart des dogmes chrétiens en les faisant rentrer dans des formules hégéliennes ; le chef de l'école fut Marheinecke. Mais il y eut une réaction contre cette école au sein même de l'hégélianisme ; aux hégéliens chrétiens, qui formaient la droite de l'école, s'opposèrent les hégéliens athées, plus conformes à la vraie pensée du fondateur. Le plus célèbre de ceux-ci fut Strauss, qui montra l'incompatibilité absolue de la doctrine hégélienne, selon laquelle l'idée absolue ne saurait se réaliser parfaitement, en un seul moment et dans un seul individu, avec l'idée de la perfection absolue du Christ et de son œuvre.

Ce fut, nous dit un théologien protestant, une vraie délivrance et un grand service rendu à la cause du vrai christianisme, mais ce ne fut pas un retour vers l'ancienne doctrine. A l'influence d'Hégel sur la théologie se substitua bientôt une autre influence, celle de Schleiermacher. L'œuvre de ce docteur consista principalement en deux choses : substituer le sentiment et la conscience aux idées abstraites comme fondement de la vie religieuse, et ramener les chrétiens vers la contemplation de la personne vivante du Christ source de la grâce et de la vie surnaturelle. Appliquant d'une autre manière le principe de l'évolution hégélienne, il considéra le christianisme dans l'histoire comme la série variable des manifestations de la conscience chrétienne. Le Christ était pour lui un homme dans la conscience duquel s'est

accomplie l'union parfaite de l'humain et du divin, et son influence sur ses disciples reproduit imparfaitement cette union à des degrés divers.

De là l'idée d'un progrès de la doctrine chrétienne, idée directement contraire à celle des premiers réformateurs, qui prétendaient revenir à l'origine et accusaient l'Église catholique d'avoir fait des additions à l'Évangile.

Mais c'est un progrès sans règle et sans direction. Non seulement il n'y a ni dogmes, ni principes fixes ; l'Évangile n'est que la première et la plus puissante manifestation de la conscience chrétienne. Cette conscience se manifeste dans la suite sous les formes variables des diverses sectes chrétiennes, qui ont chacune leur raison d'être.

En d'autres termes, la religion est conçue sous la forme d'une grande philosophie, animée par un souffle moral, mais livrée aux incertitudes de la pensée humaine. Le Christ n'est ni le docteur, ni le législateur de l'humanité, il n'est que l'initiateur d'une vie morale supérieure. Il a donné une impulsion dont l'effet se conserve, mais sans direction fixe.

Ce système, qui est la conséquence logique extrême du principe de l'examen privé appliqué à la Sainte Écriture, règne dans une grande partie de l'Allemagne protestante depuis près d'un demi-siècle. Une confusion et une incohérence doctrinale extrêmes en sont résultées. Voici l'appréciation qu'en donne un auteur protestant : « Jamais la plus noble des sciences, la science de Dieu et du salut, ne s'est complue dans des formes de langage plus tourmentées, ne s'est promenée dans de plus ténébreux labyrinthes, n'a paru moins soucieuse à la fois des intérêts de l'Église et des droits

éternels du sens commun que chez les maîtres contemporains.

« Les croyances sont répudiées au nom de ce que l'on appelle la vie, les doctrines au nom du fait brut, les principes fondamentaux au nom de l'expérience individuelle ; et pendant ce temps l'Église se plaint aux facultés de théologie qu'elles ne lui préparent plus les conducteurs qu'il lui faut ; et la conscience chrétienne, comme jadis Marie-Madeleine cherchant son Sauveur parmi les tombeaux, demande à la science où elle l'a mis (1). »

La philosophie n'est pas parvenue en Allemagne à des résultats plus stables et plus féconds que la théologie. A l'hégélianisme a succédé le pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann, sorte de panthéisme sombre qui place la source de tous les êtres dans une volonté infinie et dépourvue de moralité. Puis le silence et l'indifférence se sont établis, et la philosophie s'est réduite à l'étude historique des systèmes successifs, comme la théologie à celle des dogmes des diverses confessions chrétiennes.

Raison et foi, philosophie et théologie, sont devenues également impuissantes à découvrir et à enseigner la vérité. Sur les ruines de toute croyance et de toute doctrine, s'est établie une science unique, l'érudition et la critique, l'étude de la pensée des autres, l'étude surtout de la pensée de ceux qui sont morts.

Dans une telle situation, la recherche d'un accord entre la Raison et la Foi est chimérique. Essayer d'associer la doctrine des philosophes aux dogmes des théologiens, ce serait attacher l'un à l'autre deux cadavres ; jamais on ne fera ainsi un être vivant.

(1) Grétillat, *Théologie systématique*, tome III, page 119.

2° *Allemagne catholique.*

Le Joséphisme. — Doctrines erronées de Hermès, Gunther, Frohschammer. — Le concile du Vatican.

L'Allemagne catholique n'a pas échappé complètement à l'invasion du rationalisme. Les lois de Joseph II, commençant la série des *Kulturkampfs* successifs contre lesquels l'Église d'Allemagne lutte depuis un siècle, avaient forcé les élèves ecclésiastiques à suivre les cours des universités.

Les principes de la théologie des siècles précédents furent mis de côté, et d'étranges doctrines parurent. On vit Hermès confondre la foi et la raison, en faisant du doute absolu le point de départ de toute connaissance.

Il n'admettait aucun principe évident par lui-même, mais des choses dont il faut croire, par persuasion aveugle, qu'elles existent. La foi chrétienne n'était qu'une branche de cette sorte de foi générale greffée sur le scepticisme. L'existence de Dieu est, suivant ce docteur, un objet de foi prouvé seulement par la révélation. En revanche, cette raison si impuissante redevient souveraine à l'égard des dogmes chrétiens, qui ne doivent être admis qu'autant que la raison peut démontrer, indépendamment de l'autorité de l'Église, qu'ils font partie des données révélées.

A une époque postérieure, en 1857, parurent les écrits de Gunther, qui entreprit une sorte de revue générale des dogmes en les soumettant à une critique philosophique et en faisant la raison juge des questions de foi.

En 1862, Frohschammer prétendit que la raison pouvait démontrer tous les dogmes par ses propres

principes, pourvu qu'ils lui fussent présentés par la révélation.

Ces opinions furent condamnées par le Saint-Siège. Elles ne se répandirent que dans les écoles et les milieux scientifiques. Elles diminuèrent d'ailleurs graduellement, et le concile du Vatican, en définissant solennellement les rapports entre la raison et la foi, força ceux qui n'admettaient pas ces principes à suivre les vieux catholiques dans leur séparation et à sortir de l'Église.

L'Église catholique d'Allemagne, rajeunie par la persécution, a repris une vitalité de plus en plus puissante, et les principes d'harmonie entre la raison et la foi y sont professés comme nous les avons exposés.

3° *Angleterre.*

Origines du *Tractarian movement.* — Aspect des croyances philosophiques et religieuses dans l'Angleterre moderne : High Church, Low Church, Broad Church, libre pensée, philosophie de Darwin, Spencer, etc.

L'Église anglicane avait triomphé du déisme au XVIIIe siècle ; elle s'était rapprochée des principes catholiques et avait admis l'autorité de la tradition et celle des anciens conciles. La doctrine des théologiens de la Haute-Église sur les rapports de la raison et de la foi était très voisine de la doctrine catholique.

Mais en face de cette doctrine se trouvaient, autour de l'Église et dans son sein, des doctrines opposées.

Le calvinisme régnait en Écosse et dans une grande partie de l'Angleterre. Le puissant mouvement Wesleyen maintenait, outre quelques restrictions, les principes primitifs du protestantisme, la foi seule condition du salut, la croyance fondée uniquement sur la Bible

et l'inspiration individuelle. Ces principes, comme nous l'avons montré, rendaient impossible l'accord entre la raison et la foi. Puis, vers le premier quart de ce siècle, le rationalisme allemand commence à s'infiltrer dans l'Église.

L'union étroite de l'Église anglicane avec le pouvoir civil la mettait sous la dépendance de l'opinion publique, du parlement et de la couronne. Les doctrines les plus respectées jusque-là dans l'Église furent attaquées, même la nécessité du baptême, ensuite ce furent d'autres dogmes, enfin la négation atteignit la divinité du Christ et le fait de la résurrection. Bien avant que l'on en vînt à ces excès, une réaction s'était produite au sein de l'Église contre cette invasion du rationalisme. Dirigée par des hommes dont la piété égalait la science, cette réaction a d'abord tendu à restaurer l'Église anglicane sur les bases de l'antiquité, à rejeter de son sein l'élément purement protestant et à lui donner une forme analogue à celle des Églises orientales, séparées actuellement du centre de l'unité, mais rattachées aux Apôtres par leur tradition.

Ce mouvement puissant de réaction, qui reçut, à son origine, le nom de *Tractarian movement* (mouvement des traités), à cause de la forme de petits traités adoptée par les auteurs du mouvement pour propager leurs idées, se partagea, au bout de quelques années, en trois branches.

Newman et Manning, et leurs disciples, entrèrent dans l'Église catholique romaine.

Pusey était devenu le fondateur d'une forme spéciale de l'anglicanisme qui, sans se séparer de la tradition officielle, s'est étonnamment rapprochée du catholicisme et compte maintenant un grand nombre d'adhérents.

Keble, suivi d'une partie de ceux qui avaient pris part à ce mouvement, rentra purement et simplement dans le cadre de l'Église anglicane et continua à défendre au sein de cette Église quelques-uns des principes de la réaction.

Par suite de ces événements, l'Église anglicane est maintenant sous l'influence de trois tendances : la tendance dite de la haute église *(high church)*, qui marche vers le catholicisme ; la tendance évangélique et calviniste, à laquelle on a donné par opposition le nom de *low church* (basse église), et la tendance rationaliste nommée *broad church* (église large).

En dehors de l'église officielle se trouvent de nombreuses sectes protestantes dont les doctrines se rapprochent de celles de la portion évangélique de l'Église anglicane, et une immense foule d'incrédules, de rationalistes et d'athées qui forment la continuation extérieure de la partie rationaliste officielle.

Cette triple division s'étend donc à la nation entière. Il y a un mouvement qui tend du côté du catholicisme, un second mouvement marchant vers le protestantisme absolu, et un grand mouvement purement rationaliste.

Au point de vue spécial que nous considérons, la tendance protestante sacrifie la raison à une foi mystique et enthousiaste ; la tendance rationaliste tend à la destruction de toute croyance religieuse. L'accord entre les deux principes ne peut exister que dans les portions qui marchent vers le catholicisme ; mais cet accord ne peut être complet et logique que par l'adhésion à la société doctrinale vivante de l'Église romaine.

Le spiritualisme de l'École écossaise, fondé sur les notions vulgaires du bon sens, n'a pas subsisté. Des

principes de Reid et de Dugald-Stewart, Hamilton a tiré des conclusions sceptiques.

Bientôt le positivisme absolu a pris un immense empire. Stuart Mill et Herbert Spencer sont devenus les oracles de la pensée dite indépendante, tandis que la négation de toute Providence était tirée comme conséquence des théories scientifiques de Darwin.

La portion du public anglais qui échappe à l'action du christianisme s'éloigne de plus en plus de la religion naturelle et de toute croyance religieuse. Avec la foi chrétienne disparaît toute idée d'un au delà, et c'est dans le monde expérimental que les rationalistes anglais cherchent vainement à trouver tout ce qui est nécessaire à l'humanité.

Ainsi, en Angleterre comme en Allemagne, l'harmonie entre la raison et la foi n'est réalisée dans notre siècle que chez les catholiques, et ceux qui tendent à établir l'accord entre les principes sont ceux qui se rapprochent de l'Église catholique.

4° *France : protestantisme français.*

Avant d'exposer le mouvement général de la pensée religieuse en France, disons seulement quelques mots du protestantisme français, qui a formé, comme un courant spécial distinct du mouvement général de cette pensée.

Au commencement du siècle, le rationalisme dominait à Genève et rayonnait de là sur une grande partie des Églises réformées. Celles des Cévennes et les centres religieux fermés aux influences étrangères conservaient mieux les dogmes admis au XVIe siècle.

Il y eut vers 1815 une puissante réaction contre le

rationalisme : on a donné à ce mouvement le nom de réveil religieux. Ce fut un retour vers la croyance à l'inspiration absolue de la Bible, vers le dogme de la prédestination et surtout vers le dogme de la divinité de Jésus-Christ, en un mot vers l'ancien protestantisme.

Vers 1840, les résultats de la critique allemande relativement à la Bible commencèrent à se répandre dans les écoles de théologie. L'ancienne idée que le texte biblique est l'unique règle de foi fut mortellement atteinte. La défection de Schérer, jusque-là ardent chrétien, fut le signal d'un grand ébranlement de la foi. Il y eut dès lors une réaction de rationalisme assez puissante.

Mais ceux des protestants qui étaient attachés aux dogmes fondamentaux du christianisme résistèrent et résistent encore énergiquement. Seulement ils sont divisés sur les moyens de défendre leur conviction. Il leur a été impossible, aussi bien dans les Églises officiellement rattachées à l'État que dans les Églises libres, de poser une limite entre l'orthodoxie qu'ils veulent défendre et le rationalisme. Certains pasteurs, vivement attachés à la personne du Christ, ont admis la théorie de Schleiermacher sur les manifestations diverses et successives de la conscience chrétienne ; d'autres, tout en voulant maintenir les dogmes principaux, admettent que chaque fidèle doit faire un triage dans la Bible et peut rejeter certains passages. Aucun système ne prévaut, aucune voix n'est écoutée plus que celle des autres. La question du fondement de la foi, celle du rôle et de la puissance de la raison, celle des rapports entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie, reçoivent les solutions les plus diverses. Il y a beaucoup de piété, de bonne volonté, d'énergie pour lutter contre la doc-

trine négative, mais une grande incertitude de principes (1).

Nous ne pouvons en dire davantage sans entrer dans une étude individuelle des différents écrivains protestants contemporains, ce qui serait sortir des limites de cette étude.

5° *France : mouvement général de la pensée religieuse.*

Renaissance religieuse au début du XIXe siècle. — L'apologétique traditionnelle : le cardinal de la Luzerne, Frayssinous. — L'apologétique nouvelle : traditionalisme de Bonald et de Lamennais, fidéisme de l'abbé Bautain. — Ozanam et Lacordaire. — Faillite du spiritualisme déiste et triomphe du positivisme.

En France, à la fin du XVIIIe siècle, la raison humaine semblait victorieuse dans sa lutte contre la révélation. Les rares défenseurs de la foi, Guénée, Bergier, n'étaient pas écoutés. Toute la partie des croyances chrétiennes qui dépasse la raison et s'impose au nom des faits surnaturels était considérée à la fois comme inutile et comme contraire à l'indépendance de l'homme, doué par lui-même de la faculté de discerner entre le vrai et le faux. La raison, selon les philosophes de cette époque, doit suffire à tous les besoins de la conscience et du cœur de l'homme et lui manifester toutes les vérités nécessaires pour le gouvernement pratique de sa vie ; c'est à elle seule qu'on doit avoir recours.

Il y avait néanmoins deux manières de comprendre ce triomphe de la raison. Selon les uns, en même temps que la religion chrétienne, la religion naturelle devait disparaître. La raison humaine pouvait et devait se passer de Dieu et de la vie future : son domaine était la science positive, et le but de ses efforts le bonheur futur de l'humanité dans la vie présente.

(1) Crétillat, déjà cité ; — Bois, *De la Connaissance religieuse* : — Doumergue, *L'Autorité en matière de fait*, etc.

Selon l'autre école, celle dont Rousseau peut être considéré comme le fondateur, la raison devait, au contraire, avant tout et par-dessus tout établir les bases de la morale. Elle pouvait, elle devait prouver l'existence de Dieu ; elle devait affirmer les droits et les sanctions de la conscience ; elle devait, non détruire toute religion, mais remplacer le christianisme et les religions positives par une religion contenue dans les limites de la raison.

Au commencement du XIXe siècle, la réaction se produisit contre l'idée commune aux deux écoles, à savoir celle de la suffisance complète de la raison pour le bonheur de l'humanité. Les excès de la Révolution furent, non la seule cause, mais une des causes principales de ce changement dans les idées régnantes. On avait promis à l'humanité, au nom de la raison, une transformation bienfaisante : au lieu des bienfaits attendus, des malheurs épouvantables et sans précédents avaient pris la place de l'âge d'or espéré. La raison athée avait été déifiée publiquement, au milieu du bouleversement de la société et du renversement de la morale ; la raison prétendant démontrer l'existence de Dieu n'avait pas été plus heureuse : c'était au plus fort de la Terreur, en présence de l'échafaud et du sang des plus pures victimes, qu'avait été célébrée la fête de l'Etre suprême.

Quand la réaction commença, les défenseurs de la foi chrétienne reprirent courage, mais ils durent choisir leur terrain de controverse.

Ils pouvaient reprendre la discussion sur le terrain même de la raison, affirmer et démontrer que la prétendue raison des philosophes n'était pas la vraie raison, mais un amas de préjugés et de sophismes, et montrer de nouveau, comme l'avaient fait leurs devanciers

du XVIIe et du XVIIIe siècle, que la raison conduit l'homme à la foi. Agir ainsi, c'était suivre la tradition de l'apologétique.

Ils pouvaient aussi profiter du discrédit dans lequel la religion philosophique était tombée, à la suite des bouleversements sociaux que son triomphe semblait avoir causés, à la suite également du débordement des doctrines négatives de l'athéisme, du matérialisme et des tristes conséquences morales qui en résultaient d'une manière évidente. Rendant ainsi la raison responsable de tout ce qui était fait et dit en son nom, ils pouvaient espérer obtenir, en faveur de la foi et de la tradition, une véritable revanche contre la raison. Ils se trouvaient en présence d'un échec à peine contesté de la philosophie purement rationnelle ; ils pouvaient offrir à une société aux abois les vérités contenues dans la révélation chrétienne et conservées par la tradition. Il était naturel qu'ils cherchassent à tirer parti de cette situation. Ils étaient donc tentés d'accepter le combat sur le terrain choisi par leurs adversaires et de répondre à ceux qui les excommuniaient au nom de la raison en excommuniant à leur tour la raison au nom de la révélation et de la tradition.

Ce mode de démonstration ne fut pas néanmoins adopté par la totalité des apologistes. Le cardinal de la Luzerne, M. de Frayssinous suivirent, dans leurs savantes et solides dissertations, les anciennes méthodes de l'apologétique : ils se servirent de la raison pour prouver la vérité de la révélation chrétienne par les miracles, les prophéties et les œuvres surhumaines qui se manifestent dans l'histoire de l'Eglise. Comme base de leur argumentation, ils supposaient l'existence de Dieu également prouvée par la raison, et au besoin ils

reprenaient pour leur propre compte les arguments éloquemment développés par Rousseau. Mais ces œuvres sérieuses n'eurent qu'un médiocre retentissement. Elles affermirent dans la foi certains croyants, elles aidèrent à des conversions individuelles ; elles ne remuèrent pas le public. Les adversaires du christianisme observaient à l'égard de ces écrits modestes, mais incommodes à réfuter, le système de silence que leurs successeurs pratiquent encore avec autant de persévérance que de succès. Ils ne s'engagèrent dans aucune discussion sur les miracles et les prophéties ; ils se contentèrent de leur opposer les railleries de Voltaire en rééditant ses œuvres.

Ils saisirent, au contraire, avec empressement l'occasion que leur donnaient les apologistes de l'autre école, ceux qui faisaient directement campagne contre la philosophie et accusaient la raison d'impuissance, de reprendre la lutte sur un terrain très avantageux pour eux et de dénoncer le christianisme comme ennemi de la raison, de la science et des lumières. C'étaient, en effet, parmi les défenseurs de la religion, ceux qui s'attaquaient directement à la philosophie qui parlaient le plus haut et dont la parole avait le plus d'éclat ; c'est parmi eux que se trouvaient les écrivains les plus brillants, les Bonald, les Lamennais.

Celui-ci donna à la tactique nouvelle sa formule philosophique. Il prétendit que la raison individuelle était incapable par elle-même d'arriver à la connaissance de Dieu, et que toutes les vérités morales et religieuses devaient être prises dans la tradition primitive du genre humain. La stérilité, l'impuissance et les contradictions de la philosophie devinrent un des lieux communs de l'apologétique.

La philosophie spiritualiste, qui avait profité elle-même

du mouvement de retour vers les idées religieuses, accepta la lutte sur ce terrain. Combattant à la fois le matérialisme et le sensualisme d'une part, et l'idée de la révélation chrétienne d'autre part, elle se donna comme représentant la vraie raison humaine, la raison saine, dégagée des superstitions, mais assez puissante par elle-même pour s'élever jusqu'à Dieu et instruire l'homme sur ses destinées.

Ainsi s'établit dans les esprits, par une sorte d'accord des deux partis en lutte, l'idée d'une opposition entre la raison philosophique et la foi catholique, l'idée que le triomphe de la raison serait la ruine de la foi et que la domination de la foi serait destructive de la raison.

A cette opposition s'en joignit une autre, l'opposition entre le passé et l'avenir, entre la tradition et le progrès. L'apologétique catholique de cette époque se rattachait à la tradition primitive et cherchait principalement à restaurer un état social qui venait d'être bouleversé. Le spiritualisme se piquait d'avoir entre les mains le secret de l'avenir et professait avec ardeur la croyance au progrès indéfini de l'humanité.

Nous pouvons citer, pour montrer combien était puissante, dans la première moitié de ce siècle, cette idée de l'opposition entre la foi catholique et la raison, un passage d'une lettre de Doudan écrite en 1835. Nous remarquerons l'étonnement que causa à un esprit aussi éclairé et aussi ouvert que celui de Doudan l'intervention de l'évêque de Strasbourg pour défendre les droits de la raison contre le scepticisme de l'abbé Bautain.

« M. Bautain est certainement un homme de mérite, mais il soutient une singulière thèse contre son évêque, l'évêque de Strasbourg. Notez que l'abbé Bautain est

philosophe et que l'évêque n'est pas philosophe, il est tout simplement évêque. Or l'abbé Bautain enseigne dans un séminaire que la raison n'est rien, n'est bonne à rien, n'apprend rien. Il affirme que l'existence de Dieu n'est pas même du domaine de la raison, que sans la foi il n'y aurait dans le monde aucune connaissance de Dieu. L'évêque se fâche, lui dit qu'il va trop loin, que, même pour l'existence de Dieu, la foi donne des vues plus nettes et plus profondes, mais enfin que la raison n'est pas si bête que le professeur la fait et qu'elle peut s'élever à croire à Dieu. Le professeur persiste à soutenir par des raisonnements que la raison ne peut donner la raison de quoi que ce soit. L'évêque l'invite alors à aller enseigner son scepticisme ailleurs, ce qu'a fait M. Bautain avec beaucoup de dignité ; c'est la première fois depuis longtemps qu'on a vu une pareille querelle, un évêque défendant la logique contre son curé. »

L'auteur de cette lettre avait donc personnifié l'Église dans quelques-uns de ses plus ardents défenseurs. Il était persuadé qu'il n'y avait d'autre moyen de défendre le catholicisme que d'attaquer la philosophie. Il n'ignorait pas, sans doute, que l'accord entre la raison et la foi avait eu, dans les siècles précédents, de glorieux défenseurs et que Bossuet et Fénelon avaient éloquemment démontré l'existence de Dieu ; mais il considérait cette harmonie comme rompue depuis la guerre déclarée au christianisme par la philosophie du XVIIIe siècle.

On voit aussi, par ce passage, combien ce qui se passait à l'intérieur de l'Église catholique était peu connu du dehors. Cet acte de l'évêque de Strasbourg condamnant le scepticisme de l'abbé Bautain n'était pas, en effet, un acte isolé. L'Église romaine n'avait

jamais approuvé l'attitude d'opposition contre la raison adoptée par certains catholiques de France. Elle avait condamné le système de Lamennais. Les avertissements et les censures de Rome ne cessèrent pas de poursuivre, après l'humble et chrétienne soumission de l'abbé Bautain, tous ceux qui continuèrent à contester l'autorité de la raison et la nécessité de recourir à cette faculté naturelle pour apprécier les motifs qui doivent nous déterminer à croire à la parole de Dieu. Cette défense des droits de la raison a été l'une des préoccupations continuelles de l'autorité ecclésiastique en nos temps. Au concile du Vatican, la puissance de la raison pour démontrer l'existence de Dieu a été solennellement affirmée. On voit donc que ce préjugé, si puissant au commencement de ce siècle, était absolument sans aucun fondement. Il a subsisté néanmoins, et l'action de cette croyance chimérique est encore très puissante sur les esprits de nos contemporains.

Telle a été la première phase de la réaction religieuse en ce siècle. Bientôt la situation des partis en lutte subit de grands changements.

En premier lieu, l'attitude des défenseurs du christianisme s'est graduellement modifiée : les avertissements de Rome ne sont pas restés sans effet. En même temps, l'union trop étroite avec le passé, l'association avec des formes politiques et un état social qu'on avait espéré rétablir et qui se sont effondrés de nouveau, avaient jeté sur la religion un tel discrédit que l'apologétique dut chercher une autre voie. Avec Ozanam et Lacordaire, la défense du christianisme fut reprise sur d'autres principes. On fit appel à la raison, aux besoins de la conscience et du cœur. Les apologistes s'emparèrent de la théorie du progrès, en maintenant

que le vrai progrès social se fait par le christianisme et que la civilisation moderne est en grande partie l'œuvre de l'Église. Au point de vue philosophique, la restauration de la philosophie du moyen âge, qui professait dans le pouvoir de la raison une confiance que nous sommes disposés à considérer comme exagérée, a montré avec évidence combien était fausse l'opinion de ceux qui voient dans le catholicisme une doctrine ennemie de l'exercice des facultés naturelles de l'homme dans l'ordre de la pensée.

Enfin, le décret du Concile du Vatican est venu montrer avec évidence, à tous ceux qui ne veulent pas s'aveugler volontairement, que l'alliance et l'union intime entre le spiritualisme philosophique et le catholicisme, l'harmonie entre la raison et la foi, sont non seulement considérées comme possibles, mais voulues, désirées et ordonnées par l'Église.

Pendant ce temps, la philosophie spiritualiste, séparée de la foi, voyait s'écrouler l'objet de ses ambitieuses espérances.

Elle avait espéré triompher à la fois du matérialisme et de la religion positive et constituer une religion naturelle suffisante aux besoins de l'humanité : elle a échoué dans cette triple entreprise. Le christianisme lui a résisté ; elle n'a pu constituer une doctrine fixe, ni même une école durable ; les doctrines étrangères, le panthéisme, le scepticisme, l'éclectisme et le déterminisme ont graduellement envahi le terrain qui avait été conquis sur le matérialisme ; enfin le matérialisme lui-même s'est relevé et a reconquis les esprits avec une singulière puissance.

Raconter en détail cette décadence du spiritualisme de l'école éclectique ; montrer comment, dès les pre-

miers temps, le scepticisme avait envahi l'âme de Jouffroy tandis que le panthéisme pénétrait dans les écrits de Cousin et séduisait l'esprit droit et l'âme sincère et religieuse de Vacherot ; montrer comment deux esprits puissants, venus l'un du dehors, du monde scientifique, l'autre du dedans, du sein même de l'école, Auguste Comte et Taine, ont entrepris contre le déisme une campagne acharnée et destructive ; décrire la renaissance du kantisme, l'apparition des formes tourmentées, obscures et ambiguës de l'idéalisme et du déterminisme modernes ; montrer enfin comment, l'un après l'autre, les principaux champions du spiritualisme ont disparu ou ont cédé à l'orage sans laisser de successeurs, ce serait sortir de notre cadre et faire une histoire de la philosophie au XIXe siècle.

Ce que nous avons à constater, c'est l'état actuel des idées et des opinions.

Or, en premier lieu, nous pouvons dire sans exagération que le spiritualisme, séparé de la religion, a perdu toute influence. Il a encore sans doute des défenseurs, et même des défenseurs éminents, mais comme influence générale, comme action sur la masse des esprits et sur la jeunesse, il ne compte plus.

La doctrine qui prévaut, celle qui remplit l'air ambiant, c'est une doctrine très absolue et très claire dans sa formule, c'est le positivisme. Rien ne peut être connu que par l'expérience ; les sciences mathématiques et physiques sont la seule source de certitude ; la seule philosophie possible est la synthèse des sciences. Tout ce qui dépasse la science, toutes les conceptions philosophiques, toutes les croyances religieuses, ne sont qu'hypothèses, affaire d'opinion individuelle, affaires de sentiment. L'au delà est une région inaccessible à

l'homme ; aucune connaissance ne peut être acquise de ce qui dépasse le monde visible.

En face du positivisme, nous voyons une foule de doctrines métaphysiques obscures, contradictoires entre elles, formant une sorte de grimoire philosophique difficilement intelligible.

Mais, d'une part, au milieu de leurs contradictions, ces systèmes s'accordent, en général, pour nier Dieu et l'âme ; et, d'autre part, leur obscurité et leur diversité sont comme une vérification expérimentale de la formule du positivisme : « l'au-delà est inconnaissable ; la métaphysique est une chimère. »

6° Le Concile du Vatican.

L'Église prend en mains la défense de la raison. — Héritière de la philosophie spiritualiste, la doctrine catholique garde seule, avec le positivisme, et, malgré certaines analogies, contre le positivisme, la domination sur les intelligences contemporaines.

Nous pouvons maintenant comprendre l'importance de la solennelle affirmation de la puissance de la raison humaine faite par le Concile du Vatican.

C'est d'abord le désaveu complet, le désaveu solennel et officiel de l'imputation mensongère qui a été portée contre la religion, de la prétendue hostilité entre la foi et la raison.

L'Église ne veut point détruire la raison ; au contraire, elle affirme, elle maintient ses droits et sa puissance ; elle les maintient contre ceux même qui semblent devoir personnifier la raison, contre les philosophes.

C'est, en second lieu, la guerre déclarée directement au positivisme. Le positivisme déclare que l'au delà ne peut être connu : l'Église affirme qu'il y a une double connaissance de l'au delà, l'une directe, par la raison,

l'autre par la foi, mais la foi étant elle-même appuyée sur des motifs de croire constatés par la raison.

En troisième lieu, c'est l'Église se chargeant de faire elle-même ce qu'on a vainement voulu faire sans elle, c'est-à-dire de défendre la conscience de l'humanité contre les doctrines négatives.

Le positivisme, en effet, en déclarant l'au delà inconnaissable, supprime à la fois l'obligation morale et la sanction ; il réduit la conscience à l'état d'un préjugé, qui, n'étant pas scientifique, est destiné à disparaître.

Le spiritualisme purement philosophique a échoué dans l'entreprise de défendre la conscience.

Il n'a pas réussi parce que, étant purement une philosophie, il manquait d'autorité ; les maîtres ne pouvaient maintenir leurs disciples dans une pensée fixe. L'Église est une autorité, elle a une force qui manquait à la philosophie.

Le spiritualisme a échoué parce qu'il ne s'appuyait que sur des raisonnements abstraits. L'Église s'appuie sur les mêmes raisonnements, mais elle les confirme par des preuves de fait, par les œuvres du vrai Dieu manifestées dans l'histoire.

Le spiritualisme a échoué parce qu'il ne donnait que des solutions trop vagues et trop incomplètes du problème de la destinée humaine. L'Église possède par la révélation le moyen de rendre plus claires, plus complètes, plus satisfaisantes les solutions que la raison ne faisait qu'ébaucher.

Elle reprend donc maintenant le rôle d'éducatrice de l'humanité, que la philosophie de Rousseau avait essayé de lui enlever. Sans combattre la philosophie, en lui laissant la liberté de ses méthodes et de ses recherches, elle supplée à son insuffisance, elle corrige

ses erreurs, elle conserve et répand dans l'humanité les vérités que la raison humaine peut découvrir.

On peut maintenant se demander pourquoi l'Église a tenu à affirmer si hautement, à notre époque, les droits de la raison : c'est, il nous semble, parce qu'elle a senti que cela lui était nécessaire à elle-même, c'est parce que l'usage seul de la raison et la confiance dans la raison peuvent donner à l'enseignement de l'Église le caractère de vérité absolue.

Si la raison était considérée comme impuissante à démontrer l'existence de Dieu et à apprécier les preuves de la religion, l'Église subsisterait sans doute et pourrait continuer à enseigner aux hommes ce qui est contenu dans sa tradition, mais l'Église et sa tradition, au lieu d'être la vérité absolue, ne seraient plus qu'un grand fait, un résultat contingent de causes historiques ; ce fait n'aurait pas plus de valeur qu'un autre fait, l'enseignement de l'Église s'adresserait aux catholiques comme celui du luthéranisme aux luthériens, comme celui de l'islamisme aux musulmans : pour les uns comme pour les autres, ce serait « la foi de leurs pères ».

Pour pouvoir s'adresser à tous les hommes, pour pouvoir se dire l'unique et absolue vérité, il faut nécessairement s'appuyer sur la raison, qui est la faculté de l'absolu. Voilà ce qu'ont compris les Pères du Vatican. Mais, chose étrange, et preuve frappante de la sagesse surnaturelle de l'Église et de l'action divine qui la maintient, l'Église romaine avait préparé ce grand acte en résistant, au nom de sa tradition, aux tendances d'une apologétique dangereuse, à une époque où il semblait humainement impossible de discerner le péril.

Quand M. de Lamennais, en 1825, écrivant en France, en appelait à la tradition de l'humanité contre

les raisonnements des philosophes, sa polémique puissante pouvait raffermir certains croyants. En France et dans les pays catholiques, à cette époque, la tradition ancienne, la tradition immémoriale, aux yeux de ceux qui n'avaient pas étudié l'histoire, était la tradition catholique ; être catholique ou le redevenir, c'était conserver la foi de ses pères ; on pouvait donc croire soutenir la bonne cause en substituant la tradition à la raison.

Mais prêchez aujourd'hui dans notre patrie, ou même dans une partie quelconque du monde, la doctrine de Lamennais, quelle sera la conséquence ? Grâce à la diffusion de l'instruction primaire, grâce à la manière dont l'enseignement est donné, personne bientôt, dans le plus petit village, n'ignorera que les catholiques ne sont qu'une fraction du genre humain, qu'il y a des religions qui ont plus d'adhérents, que des milliers d'années se sont écoulées pendant lesquelles, sauf le petit peuple d'Israël, tous les hommes ont adoré des divinités multiples, et que ces croyances contraires à la foi chrétienne remontent jusque dans cette nuit des temps qui, selon Lamennais, devait être le foyer de la lumière religieuse. Que devient alors le témoignage de l'humanité ? Au lieu d'être un appui, il est, en apparence, un obstacle. N'est-il pas dès lors nécessaire de fonder la démonstration chrétienne sur une autre base ?

Quand M. Bautain disait à ses disciples : « Croyez sans raisonner », cela voulait dire : croyez à la doctrine catholique, ou tout au moins croyez à l'Évangile. Personne alors ne supposait que l'on osât comparer au christianisme une de ces religions qui semblaient condamnées par la raison publique et indignes d'un

peuple civilisé. Maintenant on enseigne que toutes les religions sont de même valeur et on nous apprend à nous extasier sur la foi d'un adorateur de Vichnou, d'un disciple de Çakia-Mouni ou même d'un derviche musulman. Tous croient par enthousiasme ; tous trouvent, disent-ils, dans leur religion, la satisfaction des besoins de leur âme ; tous se répandent en effusions pieuses dont quelques-unes ont une analogie éloignée avec les psaumes bibliques. Quel motif y aurait-il donc de choisir la vraie foi pour s'y attacher, si la raison n'intervenait pas pour discerner la vérité de l'erreur ?

Enfin, à l'époque où ces systèmes contraires à l'autorité de la raison ont été professés, la société civile était encore chrétienne dans un grand nombre de ses principes et de ses institutions ; elle n'avait pas rompu son alliance séculaire avec la religion. On pouvait espérer qu'elle ne la romprait pas ; on pouvait espérer voir le pouvoir civil appliquer plus complètement les principes chrétiens et user de son influence pour empêcher la propagation de l'erreur, ou tout au moins pour en préserver les faibles et les enfants, qui ne peuvent se défendre par eux-mêmes; on pouvait espérer qu'une éducation chrétienne, résultat des institutions d'un état chrétien, créerait à nouveau des générations chrétiennes et renouerait ainsi la chaîne de la tradition.

Maintenant l'Église est livrée à ses propres forces et dépouillée pour longtemps de tout appui de l'autorité sociale. Comment peut-elle alors défendre ou reconquérir les âmes, si ce n'est en créant de fortes convictions ? Et comment cela se fait-il si ce n'est en combattant sur le terrain de la science, en dominant les esprits par une forte controverse ? Or, si la raison est sans force, si elle est incapable de réfuter l'athéisme et

d'établir la base de la foi, cette controverse est impossible.

L'Église a donc agi avec une souveraine sagesse, nous oserions même dire avec une prévision vraiment prophétique, lorsqu'elle a défendu avec tant d'énergie les droits de la raison ; et le fait dont Doudan a parlé comme d'un accident étrange faisait partie d'une des plus grandes œuvres de l'Église en notre siècle. Maintenir et affermir les droits de la raison, c'était préparer des armes à l'apologétique future, c'était conserver aux défenseurs de la foi les moyens de soutenir la grande lutte dans laquelle ils sont engagés aujourd'hui.

Ainsi l'union entre la philosophie spiritualiste et l'Église catholique n'est pas accidentelle et passagère, elle est nécessaire.

Sans l'Église, le spiritualisme philosophique est pratiquement impuissant : l'expérience l'a prouvé, et les causes de son impuissance sont indiscutables. Sans le maintien des droits absolus de la raison, sans la certitude de la métaphysique spiritualiste, la religion catholique elle-même perdrait ses droits à être crue la vraie, unique et universelle religion.

Telle est donc la situation des esprits à la fin de ce siècle. Il y a deux doctrines puissantes opposées l'une à l'autre :

Le positivisme, qui déclare l'au delà inconnaissable, qui déclare que la raison n'a de puissance que dans le domaine scientifique et dans l'enceinte du monde visible, qui détruit l'autorité de la conscience et interdit aux hommes les espérances d'une autre vie ;

La doctrine catholique, qui affirme les droits et la puissance de la raison, qui la reconnaît capable de prouver l'existence du vrai Dieu infini, libre, juste et bon,

et de discerner les marques, les signes de la parole de Dieu afin que l'homme puisse raisonnablement croire à des enseignements divins.

Ainsi directement opposés sur la question capitale de la connaissance de l'au delà, le positivisme et le catholicisme ont néanmoins certains principes communs.

L'un et l'autre déclarent que l'homme raisonnable ne doit admettre comme certain que ce qui repose sur des faits certains et des raisonnements rigoureux.

Aussi positivistes et catholiques sont d'accord pour rejeter les systèmes philosophiques arbitraires, les hypothèses vaines, les rêveries de l'éclectisme et du spiritisme, les théories qui n'ont d'appui que l'apparence brillante et ne satisfont que l'imagination ou le goût artistique.

D'ailleurs, entre ces deux doctrines opposées il n'existe, sur le terrain philosophique, qu'un amas confus d'opinions et de systèmes contradictoires dont aucun n'a une véritable autorité et ne peut légitimement prétendre à s'imposer aux hommes.

Sur le terrain religieux, la même incertitude de principes, la même contradiction existent parmi les divers sectes protestantes.

On voit combien cette situation est différente de celle de la fin du dernier siècle, de cette époque où le catholicisme semblait accablé de toutes parts et prêt à disparaître avec l'ancienne société.

L'Église catholique n'a plus dans aucun pays l'empire sur la société politique ; mais dans l'ordre de la pensée elle a une situation unique, et dans l'ordre social elle forme le plus puissant et le plus uni des groupes humains. Cette résurrection de l'Église catholique et l'importance de son rôle, son opposition directe avec le

positivisme et les doctrines négatives, sont le fait principal de la fin du XIXe siècle.

XV

Conclusion. — Conditions de l'accord entre la raison et la foi.

Nous pouvons maintenant, après avoir achevé ce long exposé, résumer en quelques propositions les témoignages de l'histoire et les conclusions de la logique sur les faits.

Voici les conclusions :

1° La raison et la croyance religieuse sont deux principes de connaissances et d'action distincts l'un de l'autre.

Il est impossible d'admettre, en présence de l'histoire, que les résultats de la science soient des dogmes religieux. D'autre part, l'expérience du temps présent montre que la raison à elle seule ne suffit pas, pratiquement, à maintenir la croyance en Dieu et à une autre vie et à établir le fondement de la morale.

2° Ces deux principes sont universels et nécessaires à l'humanité ; on ne peut se passer ni de l'un ni de l'autre.

3° Il n'y a pas, *a priori,* d'incompatibilité ni d'opposition absolue entre ces principes.

Nous voyons, en effet, que leur accord a existé à diverses époques, qu'il a été rétabli après avoir été rompu.

Aujourd'hui encore l'Église catholique présente à l'humanité, dans un ensemble de doctrines qu'il serait déraisonnable de rejeter sans discussion, les moyens de réaliser cet accord.

De plus, l'histoire montre que lorsque l'incompatibilité absolue entre ces principes a été professée, c'est par suite de circonstances accidentelles et de préjugés qui ont été reconnus plus tard être des erreurs. Ainsi les objections de Lucrèce contre la religion grecque et romaine tombent avec le paganisme ; l'objection tirée du fait de Galilée est susceptible d'une solution ; l'objection tirée de l'attitude des apologistes du christianisme au commencement de ce siècle disparaît par suite de la résistance de l'Église romaine et de la déclaration du Concile du Vatican.

4° L'histoire permet de fixer les conditions de cet accord : à mesure que la réflexion a mieux fait connaître la conséquence des deux principes, ces conditions sont devenues plus précises.

5° A l'époque contemporaine et dans l'avenir, l'accord n'est possible qu'en adoptant les principes de l'Église catholique.

Cette proposition est facile à établir en examinant les trois conditions nécessaires à cette harmonie.

La première est qu'il n'y ait pas d'opposition entre les résultats de l'exercice de la raison et les enseignements donnés au nom de la religion. Cette condition exclut le paganisme, car la science établit l'unité du principe de l'univers.

La seconde consiste dans l'existence de motifs suffisants pour que la croyance soit raisonnable. Cette condition exclut tous les cultes non chrétiens, et notamment l'islamisme : le christianisme seul est appuyé sur des preuves discutables au nom de la raison. Cette même condition exclut les cultes fondés uniquement sur l'enthousiasme et le sentiment.

La troisième consiste dans la distinction précise qui

doit exister entre les données de la foi et celles de la raison, entre ce qui est démontré et ce qui est cru sur une parole divine. Cette distinction n'est possible qu'au moyen d'une règle de foi précise.

La règle protestante, qui consiste dans le texte seul de l'Écriture sainte, est insuffisante ; elle oblige à un emploi simultané de la croyance et du raisonnement ; elle ne permet pas de recevoir un enseignement quelconque comme certainement révélé de Dieu.

La règle des Églises d'Orient, qui est l'enseignement traditionnel, serait suffisante si la pensée restait inerte et sans activité ; elle est insuffisante pour maintenir la vérité dogmatique en présence d'une pensée active et d'une évolution des idées qui renouvelle constamment la face des questions.

Reste donc comme seule possible l'harmonie qui s'appuie sur les principes catholiques. L'autorité vivante qui sert d'interprète à la révélation, présente la vérité révélée à la croyance. La raison peut étudier les motifs de la croyance, et analyser l'objet de la foi ; mais l'acceptation de cet objet comme venant de Dieu se fait par un acte distinct du travail rationnel.

6° Du moment que l'harmonie proposée par l'Église catholique est la seule possible et qu'elle est actuellement présentée à l'humanité, il est vraisemblable qu'elle est réelle.

Si elle ne l'était pas, les progrès de la critique finiraient par la détuire, comme ils ont détruit les faux systèmes. Il faudrait alors ou que l'un des deux principes essentiels qui font vivre l'humanité disparût, ou que l'opposition et la lutte nécessaire entre ces deux principes fût l'état définitif de la pensée humaine, ce qui supposerait dans la nature humaine une dualité radicale.

TABLE DES MATIÈRES

X

Pages.

Diminution, vers le XVe siècle, de l'autorité morale de l'Eglise. — Décadence de la philosophie scolastique. — Opposition des humanistes..... 3

XI

Le protestantisme. — Son incapacité à réaliser l'accord de la raison avec la foi..... 9

XII

Avènement des sciences expérimentales. — La philosophie cartésienne. — Puissance, au XVIIe siècle, de l'apologétique fondée sur l'accord de la raison et de la foi : Bossuet..... 17

XIII

Le Déisme — Ses origines anglaises. — Voltaire. — Rousseau et la religion naturelle. — Présages du conflit actuel..... 22

XIV

Le mouvement intellectuel dans les temps modernes..... 32

1° Allemagne protestante.

Rationalisme des philosophes : Reimarus, Kant. — Rationalisme des théologiens : Ernesti, Michaelis, Semler, Wegscheider. — Ecole de Tubingue. — Influence des idées philosophiques : Kant, Fichte, Schelling, Hegel. — Le christianisme hégélien : Marheinecke, Strauss. — Schleiermacher. Confusion doctrinale actuelle..... 32

2° Allemagne catholique.

Le Joséphisme. — Doctrines erronées de Hermès, Gunther, Frohschammer. — Le concile du Vatican..... 39

3° Angleterre.

Origines du *Tractarian movement*. — Aspect des croyances philosophiques et religieuses dans l'Angleterre moderne : High Church, Low Church, Broad Church, libre pensée, philosophie de Darwin, Spencer, etc..... 40

4° France : protestantisme français..... 43

5° France : mouvement général de la pensée religieuse.

Renaissance religieuse au début du XIXe siècle. — L'apologétique traditionnelle : le cardinal de la Luzerne, Frayssinous. — L'apologétique nouvelle : traditionalisme de Bonald et de Lamennais, fidéisme de l'abbé Bautain. — Ozanam et Lacordaire. — Faillite du spiritualisme déiste et triomphe du positivisme..... 45

6° Le Concile du Vatican.

L'Église prend en mains la défense de la raison. — Héritière de la philosophie spiritualiste, la doctrine catholique garde seule, avec le positivisme, et, malgré certaines analogies, contre le positivisme, la domination sur les intelligences contemporaines..... 54

XV

Conclusion. — Conditions de l'accord entre la raison et la foi... 61

1986-01. — Imp. des Orphel.-Appr., F. Blétit, 49, rue La Fontaine, Paris.